

Significados escondidos. Artefactos y aquello que se nos escapa sin un acercamiento émico¹

María Susana Cipolletti

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania

mariacipolletti@hotmail.com

La historia que inspiró esta contribución y me dio la oportunidad de reflexionar sobre la noción de cultura material me fue narrada por Michael Kraus: A fin de elucidar diversos artefactos de la colección hecha por Koch-Grünberg entre 1903 y 1905, depositada en el *Ethnologisches Museum Berlin*, se cursó una invitación a cuatro personas de lengua tucano oriental. Así, una mujer desana (wira poná) y tres personas wanano (kotiria) del Vaupés, Colombia, visitaron Berlín en julio de 2014. Entre los artefactos se halla un recipiente con tapa, de fibras de palmera, que contiene distintos adornos plumarios. Tradicionalmente, en estos recipientes se custodian instrumentos rituales, de los cuales se considera que se utilizaban en los tiempos míticos, de los cuales proceden. Cada grupo tucano posee artefactos propios, que son transmitidos de generación en generación. A lo largo del tiempo, ya que había objetos repetidos, el museo intercambió algunos de estos objetos con otros museos. El significado de los mismos para los tucano fue develado durante esta visita: los objetos, junto con el recipiente, forman la columna vertebral de una etnia, más precisamente, de un grupo local exógamo. La extracción de objetos fue vista por los visitantes como un desmembramiento de la columna vertebral, el descuartizamiento de un ser humano (Michael Kraus, comunicación verbal, Bonn agosto 2014).

Mi punto de partida es que una cabal comprensión de la cultura material no puede lograrse sin tener en cuenta la perspectiva de los portadores de la cultura en la que se fabrican y usan los objetos. En este sentido apunta tanto lo sucedido durante la visita de los tucano en Berlín como algunos ejemplos que expongo a continuación. Quien planea una exhibición sobre culturas que pertenecen al pasado, no tendrá otra posibilidad que limitarse a la materialidad de los artefactos y basarse en las informaciones de la bibliografía. Lo que representa realmente una innovación es la intención declarada de no tomar en cuenta lo émico, —en este caso nos referimos al significado en la cosmovisión de sus productores— y de eludir los artefactos incluso en lo referente a sus significados y usos

1 Agradecimientos: A los organizadores del simposio por su invitación a participar en el mismo, lo que lamentablemente no pude realizar. A Harald Grauer, *Anthropos-Institut*, Sankt Augustin, quien llamó mi atención sobre los comentarios críticos publicados a raíz de una exposición en Fráncfort. A Helmut Schindler, Múnich, por su lectura del manuscrito.



consignados en la bibliografía. Como ejemplo antipódico de un acercamiento émico me referiré a la exposición y el catálogo *Objekt-Atlas* en el *Weltkulturen Museum* de Fráncfort (Deliss 2012).

A continuación me centro en hechos observados, en parte casualmente, en parte en el curso de repetidas conversaciones entre 1983 y 2010, con varias personas secoya, una sociedad de lengua tucano occidental, en la Amazonía ecuatoriana. El tematizar artefactos no usados en la actualidad condujo a un resultado que no esperaba: los secoya reconocían en fotos objetos que nunca habían usado y conocían solamente a través de la tradición oral. Aún más sugestivo es el hecho que podían fabricar, de ser necesario, artefactos que nunca habían visto. Veremos dos casos concretos a este respecto, a los que sigue el tratamiento de ciertos artefactos que se consideran fabricados por las deidades y que solo muy pocas personas –sabios chamanes– poseen.

La referencia a los “secoya” no significa, como saben todos los etnógrafos, que todas –y ni siquiera la mayoría– de las personas posean estos conocimientos. Los que conocen más de estos temas son los chamanes, seguidos por personas de edad. Quienes han estudiado para maestros o se han especializado en las relaciones con las numerosísimas ONGs que actúan en la región, carecen de estos conocimientos, ya que sus intereses son otros. Esto debería tenerse en cuenta al utilizar la expresión, cada vez más frecuente, de “source communities” (¿será que el idioma alemán no está en condiciones de proporcionar un sinónimo y evitar así un nuevo anglicismo?). Si bien la importancia de la colaboración con estas sociedades en aspectos socioeconómicos es enorme, no podemos ignorar la problemática acerca de las fuentes del conocimiento tradicional en las mismas.

Al final del artículo planteo la pregunta sobre si la posibilidad de reproducir artefactos a partir de la transmisión oral es aplicable a la totalidad de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Mi hipótesis, apoyada en algunos ejemplos, es que existen diferencias entre estas acerca de la confiabilidad de la tradición oral como transmisora de datos fidedignos. De todos modos, sería necesario disponer de muchas más informaciones para hacer una afirmación de esa naturaleza.

No hace mucho tiempo fue necesario defender los estudios de cultura material de la fama de poco interesantes e incluso aburridos, que injustamente habían ganado (véase Johansen 1992, y los varios comentarios a su contribución). La atribución que el análisis de colecciones de la cultura material oscilaba entre aburrido y poco interesante se debió probablemente a que se pensaba en un análisis museístico tradicional que consignara solamente las medidas, el material de fabricación del objeto etc. y no en los significados de los artefactos en las sociedades de las que provienen.

En las últimas décadas se acentuó la discusión acerca de la forma de representación de culturas y de las formas de participación de consultores indígenas en exhibiciones o exposiciones permanentes en los museos de antropología. Estas discusiones se origina-

ron y se siguen desarrollando sobre todo en los países de lengua inglesa. El hecho que en Estados Unidos, Australia y Nueva Zelandia habiten numerosos pueblos indígenas o aborígenes, llevó a de modo creciente a darles una voz –o que ellos mismos la demandaran– (véanse, a título de ejemplo de una bibliografía en continuo aumento, Cooper 2008; Simpson 1996). El hecho que los museos europeos vayan a la zaga en este tipo de participación indígena es comprensible debido a la lejanía considerable de las tierras originales de las cuales proceden los objetos en exposición. Si bien cada vez hay más personas de sociedades no occidentales que visitan países europeos invitadas por diversas asociaciones, los gastos pecuniarios, pero también la logística necesaria (desde la obtención de pasaportes hasta la alimentación) son considerables, especialmente cuando los viajeros son ancianos.

Ya hace dos décadas, Simpson (1996) planteó numerosas preguntas acerca de las formas de colaboración adecuadas con personas de las sociedades cuya cultura material se exhibe en un museo, la representatividad de distintos individuos de esas sociedades y las formas de la consultación con estos. En algunos casos, el interés de los consultores indígenas fue más allá de los artefactos: en el proceso de planeamiento de una exposición permanente en el *Museum of Indian Arts and Cultures* de Santa Fe, USA, el principal objetivo de aquellos fue que la exhibición pusiera de relieve las diferencias existentes entre las concepciones indígenas y las no indígenas acerca de la creación del mundo y de los seres humanos (Simpson 1996: 54).

Son generalmente los museos locales situados en territorio indígena en los que la perspectiva indígena es tomada muy en cuenta. En un museo en Tsailé, Arizona, que es parte del *Navajo Community College*, se halla depositada una de las colecciones más numerosas existentes de *medicine bundles*. El museo tiene un sistema de préstamo por el cual los *medicine men* los obtienen a fin de conducir ceremonias religiosas, y luego los devuelven. El tratamiento de los objetos se ha adecuado a la perspectiva navajo (diné), de quienes proceden: por su calidad de objetos potentes, y por eso peligrosos para los visitantes del museo, no se hallan en exhibición. Dado que los envoltorios rituales son seres vivientes que necesitan respirar, se los abre en primavera, a fin de que se regeneren (Simpson 1996: 161-163).

En la convicción que el trabajo conjunto entre científicos de museos y las sociedades de las que surgen los objetos depositados en un museo (en este caso, el de Viena), conduce a una comprensión más profunda de estos últimos, Claudia Augustat visitó en el 2005 varias comunidades macuxí en la zona fronteriza entre Guayana y Brasil, llevando una colección de fotos de las colecciones del siglo XIX (Augustat *et al.* 2012: 117). No hay informaciones sobre los resultados obtenidos.

La visita de dos indígenas sateré-mawé al museo de Viena, permitió a los autores conversar con ellos objetos de la colección Natterer, de principios del siglo XIX. Uno

de los objetos de la colección, una maza ceremonial, fue interpretada por los visitantes no como un arma, sino como una especie de “patente”, un documento. La decoración es vista como una escritura, que un gran cacique podría leer (Augustat *et al.* 2012: 121, foto: 120). Este ejemplo es sugestivo porque nos aleja, como antropólogos, de una postura ingenua, según la cual, los indígenas serían quienes conocen, sin excepción, la función y el significado que tuvieron objetos en el pasado.

Una exploración de las posibilidades en que se juegan las interpretaciones de objetos da resultados inesperados; así, los sentidos que dan los indígenas y lo que veían los etnógrafos en los artefactos ha sido explorado por Kraus (2014) con respecto a las tempranas expediciones alemanas. Por otro lado, también se han mencionado los cambios que se llevan a cabo en objetos que no se fabrican para el propio uso, sino para la venta a personas no indígenas —el llamado *airport art*—. Generalmente estos objetos tienen menor tamaño que los legítimos, hay detalles que se dejan de lado, etc. Sin embargo, no es posible generalizar, como lo ha demostrado Vander Velden (2011) con respecto a los arcos y flechas de los kurianana (tupí) de Rondonia, Brasil: Los cambios que se hacen en los objetos destinados a la venta intentan evitar el peligro que implicaría poseer arcos y flechas fidedignas, ya que la sed de sangre que tienen estos los convertiría en una amenaza para el ingenuo comprador.

En las antípodas de lo émico

A continuación quiero detenerme algo en un particular tratamiento de la cultura material, que se halla en las antípodas de lo que sostenemos en este artículo. Se trata de una exposición realizada en el *Weltkulturen Museum* de Fráncfort, concebida por quien era su directora en ese momento, Clementine Deliss, quien también editó el catálogo. Deliss constata que tanto la investigación concreta de los artefactos como una etnología museística basada en la adquisición y el análisis de artefactos procedentes de lejanos países, se hallan en retirada. Es necesario poner la atención en los objetos que se custodian en los depósitos a fin de desarrollar un nuevo método que arroje una mirada contemporánea sobre esos objetos (Deliss 2012: 20 s., véase también Deliss 2014). Para ello invitó a siete artistas en el 2011 durante un mes a Fráncfort, para que eligieran algunos objetos del rico acervo del museo y los interpretaran y recrearan en su propia obra. Elegidos fueron unas dos docenas de artefactos de distinto tipo, procedentes de sociedades de África, América del Sur, etc.

Las reacciones de la comunidad antropológica alemana a esta exposición no se dejaron esperar. Los varios comentarios escritos por etnógrafos oscilan entre opiniones más bien positivas (Lanwerd 2013), a otros que loan la exposición, si bien con limitaciones, debido a que no se invitó a personas de las culturas en las que se produjeron esos objetos. Häuser-Schäublin (2012: 250) encuentra al experimento magníficamente realizado,

pero se pregunta si no hubiera sido indicado haber dejado hablar a descendientes actuales de las respectivas etnias. En otra crítica, Jebens (2013) cuestiona el hecho que los significados culturales de los objetos presentados no jueguen ningún papel, razón por la cual no existe ninguna ganancia en cuanto al conocimiento etnológico. Las culturas se convirtieron en esa exposición en meras proveedoras de material, del cual los artistas se sirvieron a su propio gusto, impidiendo un intercambio dialógico (Jebens 2013: 308). El autor se pregunta qué se espera de un museo de antropología: si es un tratamiento respetuoso de las culturas y obtener cierta comprensión de las mismas, tanto el catálogo como la exposición en sí dan motivo de preocupación en cuanto al futuro de este museo concreto (Jebens 2013: 309, véase del mismo autor 2012).

Más duro y abarcador es el tenor del comentario de Claus Deimel, quien no critica el principio de la exposición en sí —es decir, el hecho que artistas puedan encontrar inspiración en artefactos de sociedades no-occidentales— sino la falta total de voz de las culturas representadas. Del modo en que se llevó a cabo, la exposición se apoderó de objetos ajenos para involucrarlos en un concepto occidental del arte al que, además, le faltó reflexión. Lejos de superar el neocolonialismo —uno de los objetivos de la mencionada exposición— este tipo de representación posiblemente lo provoca (Deimel 2012: 257).

En oposición a las observaciones de Deliss, parecería que el estudio de la cultura material, lejos de ser algo perimido, inspira aquí y allá, en diferentes museos, la convicción que la etnografía necesita no menos (véase Deliss 2012), sino más estudios de cultura material. Retomando la preocupación de Jebens acerca del futuro del mencionado museo, cabría quizás agregar que el motivo de preocupación perdurará necesariamente mientras las autoridades ministeriales alemanas elijan especialistas en arte para la dirección de museos de antropología.

Etnógrafos suspicaces

Existen distintas formas de acercarse a perspectivas émicas con respecto a los artefactos. En algunos casos, el etnógrafo ya lo empleó durante las investigaciones de campo, lo que le permitió posteriormente hacer una excelente descripción de colecciones hechas entre 1910 y 1917. Este es el caso de la colección de los chamacoco del Chaco paraguayo, estudiada por E. Cordeu (1986) en el Museo Etnográfico de Buenos Aires.

La recolección de una colección sobre el terreno puede ir de la mano con una perspectiva émica. Pocos casos son tan luminosos a este respecto como la colección de pinturas sobre corteza, hecha por Helene Groger-Wurm entre los yirkalla, en Arnhem Land, Australia. Las pinturas tematizan el tema de la muerte y el destino del muerto en el más

allá y muestran, al mismo tiempo que un notable talento artístico, la riqueza intrínseca de las concepciones aborígenes (Groger-Wurm 1973).²

Quiero llamar la atención sobre dos investigaciones ejemplares para América del Sur. Gracias a la suspicacia y paciencia en la recabación de información de dos etnógrafos (Marcelo Bórmida 2006 y Gabriele Herzog-Schröder 2002), conocemos la complicada red de tramas de sentidos de parte de la cultura material de los ayoreo del Chaco boliviano y la de un grupo yanomami de Venezuela. Para los ayoreo, cada artefacto posee un mito de origen y un breve canto que tiene, entre otras, funciones terapéuticas. Entre los yanomami, los artefactos que posee una mujer, obtenidos en gran parte por trueque con otras mujeres, denotan una fina trama de redes sociales y alianzas.

La cultura material de los ayoreo, realizada a partir de materia prima vegetal y animal, consta de artefactos sencillos (véase Fernández Distel 1983); sin embargo, más allá de su aspecto material, presentan características tan peculiares que parece no tener parangón ni en América del Sur ni en otras partes del mundo. Cada objeto es resultado de la transformación, en la época mítica, de un ancestro o *nanibahai*.³ Antes de transformarse en artefacto, este entrega un breve canto, que posee una función curativa o de precaución respecto a una enfermedad o un daño. Cada objeto pertenece a uno de los siete clanes ayoreo, si bien su uso es generalizado a la totalidad del grupo. Sin la investigación de Fischermann (1988) sobre la concepción del mundo de los ayoreo, pero sobre todo las de Bórmida (2006), nada sabríamos de lo que significan estos objetos para los ayoreo.⁴ Es de señalar que la investigación de Bórmida es de una exhaustividad cada vez más rara en la etnografía: una gran cantidad de textos míticos han sido transcritos literalmente, así como los textos de los cantos, a los que se suman planteos profundos con respecto a estos temas. Es común en las sociedades sudamericanas que uno o varios objetos determinados estén asociados a un mito de origen, que da cuenta de su prototipo, pero que

2 Luego que Groger-Wurm explicara la intención de hacer una colección para el museo de Canberra, debió esperar nueve días para obtener una respuesta de los ancianos yirrkalla. Estuvieron de acuerdo, pues temían que sus tradiciones se perdieran y así estarían resguardadas en un museo. Impusieron, sin embargo, algunas prohibiciones: que no hablara de las pinturas con ningún habitante de la aldea, que no se vendieran y, sobre todo, que preguntara todo lo necesario para estar segura que había entendido las explicaciones de sus autores. Justamente aquello que Groger-Wurm había temido más, ser mujer (a las mujeres les está prohibido incluso contemplar pinturas de temas religiosos), no fue un obstáculo, ya que los ancianos opinaron que no era una mujer “habitual” y de todos modos se trataba de una europea vieja y casada (Groger-Wurm 1973). Para una exposición que realicé en el museo de Fráncfort sobre estos temas, fue posible traer algunas de estas pinturas de Australia (véase explicación de los motivos pictóricos en Groger-Wurm 1973 y en Cipolletti 1989: 147-163).

3 Unos pocos artefactos han sido entregados por un antepasado en la época mítica, diferenciándose así de este esquema.

4 El trabajo, publicado como monografía en el 2006, apareció originalmente en varios números de la revista *Scripta ethnologica*, Buenos Aires, entre 1973 y 1979.

todos los artefactos, sin excepción, lo posean, es sumamente raro. (No afirmaré que no existe ningún caso comparable, pero hasta ahora no lo he encontrado en la bibliografía.)

En la cosmovisión ayoreo, una piedra determinada, que se encuentra en el medio ambiente de la región, está unida también a un mito de origen del mismo modo que los artefactos, de modo que se halla dentro de la misma categoría que estos, aunque no ha sido fabricada. Para ser coherentes con esta concepción de los ayoreo, ¿no sería necesario en una exhibición incluir una piedra semejante junto a los artefactos en sentido estricto?⁵

Entre los objetos que posee una mujer yanomami se hallan distintas bolsas de acarreo, cestos, etc. Su forma y la materia prima utilizada son iguales a las de otros objetos similares, por lo cual una descripción tradicional de cultura material los colocaría en una misma categoría. De los 239 objetos que las mujeres mencionaron a Herzog-Schröder, 201, o sea, el 84 %, había sido obtenido por trueque. En su mayoría se trataba de objetos de manufactura indígena, pero también de productos industriales (géneros, jabón, machetes, etc.). Muchos podrían haber sido fabricados por la poseedora del objeto, por lo cual, sospeché la etnógrafa, debía haber un motivo más profundo en el trueque que el deseo de posesión de un objeto determinado. En efecto, se trata en gran parte de relaciones de trueque que se llevan a cabo entre potenciales cuñadas. Se necesitaba la perspicacia de la etnóloga para sacar a luz la trama social y las alianzas que se leen, no en el aspecto físico de los objetos, sino en su significado (véase Herzog-Schröder 2002). Mientras que el tema de la posesión de determinados artefactos ya había sido elaborado por varios etnólogos, estos se centraban en hombres —como es el caso además de la mayor parte de la investigación sobre los yanomami—. La originalidad del trabajo de Herzog-Schröder (2002) reside también por esta razón en su foco en las posesiones femeninas.

Artefactos secoya recordados y recuperados

Durante mis estadias de campo entre los secoya, en San Pablo, a orillas del río Aguarico, he tenido diversas experiencias con respecto a objetos de la cultura material caídos en desuso. Algunas de estas mostraron que las conversaciones pueden conducir, sin quererlo, a fabricar un objeto que ya no se utiliza. Las jabalinas se construyeron a lo largo de varios siglos del mismo modo, como se desprende de la información del jesuita Veigl: se hacían de la dura madera de una palmera, en la punta se colocaba un trozo de una gruesa caña, afilada en sus dos extremos, de modo que abría una gran herida semicircular (Veigl 1785: 102). Se utilizaban para cazar tapires y pecaríes hasta aproximadamente 1970. Varias veces conversamos acerca de las jabalinas y su modo de uso, pero nunca las había visto, ya que nadie las conservaba. En 1989, al retomar este tema, me preguntaron si

5 Las colecciones de artefactos ayoreo que he podido consultar son la de BASA (*Bonner Altamerika-Sammlung*), Universidad de Bonn y la del Museo de Antropología de Friburgo en Brisgovia.

quería ver las jabalinas. Me sorprendió que me hicieran recién ahora esta pregunta, pero se me explicó que recién luego de mi partida, hacía un año, el viejo chamán había fabricado dos, para saciar la curiosidad de sus nietos, que habían estado presentes en nuestras charlas (véase Cipolletti 1997: 181 s. acerca de otros datos acerca de las jabalinas).

Los ejemplos que siguen a continuación se refieren a dos objetos que hacía mucho tiempo habían caído en desuso y que fueron o bien fabricados cuando se los necesitó o si bien no se los fabricó, se explicó minuciosamente su fabricación y su uso. Se trata respectivamente de una canoíta hecha a partir de una palmera, utilizada anteriormente a la adopción de las canoas de madera y del escudo utilizado por sus antepasados en la guerra.

Veamos primero brevemente qué tipo de canoas eran las que usaban en tiempos pasados los grupos locales de lengua tucano occidental del río Napo y sus afluentes, en Perú y Ecuador. Aproximadamente hasta 1720 vivían en las cercanías de pequeños cursos de agua, y recién alrededor de esa época comenzaron a poblar, a instancias de los jesuitas, las cercanías de los grandes ríos. ¿Pero qué usaban hasta entonces en exclusividad y en parte también en tiempos posteriores para desplazarse por los ríos? Se trataba de una canoa de pequeño tamaño y en la que cabían a lo sumo dos personas, fabricada a partir de una palmera a la cual se le extraía el meollo (véase Uriarte 1986: 126; también Chantre y Herrera 1901: 376). Posteriormente, los grupos locales tucano adoptaron las canoas de madera, de mayor tamaño. Los secoya conocían el uso de los dos tipos de canoas y también que en el pasado se sustituyó una por la otra (comunicación verbal de Fernando Payaguaje, Textos secoya: texto 55, 1983).

En 1986, dos jóvenes secoya querían surcar el río Cuyabeno, a fin de visitar a los emparentados siona. Después de esperar largo tiempo sin que pasara una canoa que los llevara, decidieron fabricar lo que conocían de la tradición oral pero nunca habían visto: cortaron una palmera *ne'é* (*Mauritia flexuosa*), le extrajeron el meollo y utilizaron la corteza como canoa, alcanzando su meta con éxito (Textos secoya: texto 1134, Marcelino Lusitande, San Pablo 1987; véase también Cipolletti 1997: 185-188).

En cuanto a los escudos de guerra, en la región del Noroeste amazónico que se hallaba dentro de la jurisdicción de la provincia jesuítica de Maynas, donde habitaban los grupos de lengua tucano occidental, se utilizaban escudos para la guerra hechos de distintos materiales (Chantre y Herrera 1901: 88). El uso de escudos era raro al sur del Amazonas (véase Nordenskiöld 1924: mapa 7). Los grupos de lengua tucano occidental los fabricaban de cuero de tapir secado sobre un fuego (véase también Maroni 1988: 148; Heriarte 1964: 85). No sabemos hasta cuándo los utilizaron los grupos locales de esta lengua, pero seguramente cayeron en desuso hace mucho tiempo. La última mención escrita que he hallado es la del viajero italiano Osculati (1854: 195), de mediados del siglo XIX, aunque esto no signifique que no los hayan utilizado posteriormente.

A lo largo de conversaciones sobre la cultura material, el anciano chamán Fernando Payaguaje se refirió, en 1984, a la fabricación y uso del escudo, llamado *weke kaniwé*, lit. “cuero de tapir”, datos que no han sido consignados por las fuentes coloniales. El escudo tenía casi la altura de una persona⁶ y era utilizado entre dos hombres: el delantero movía el escudo para protegerse a sí mismo y a su compañero quien, situado detrás, era quien arrojaba las jabalinas. Para mostrarme cómo se manejaba el escudo, el anciano chamán hizo colocar a su nieto adolescente delante suyo y le indicó cómo debía moverse a fin de repeler el ataque, haciendo oscilar el (inexistente) objeto. El, por su parte, con un entusiasmo notable y una mímica facial adecuada a la situación de guerra que estaba representando, arrojaba desde atrás las también inexistentes jabalinas. Esta escenificación tan realística, sumada a la descripción concreta de su fabricación, me hizo pensar que Fernando había utilizado un escudo de cuero de tapir o, por lo menos, lo había visto. Mi pregunta le causó mucha gracia, ya que le pareció absurda: no, nunca los había visto, ya que cuando él nació (aproximadamente 1922) hacía muchos años que no se usaban. También sabía que ni siquiera su abuelo los había utilizado —lo cual nos acerca aproximadamente a la fecha mencionada por Osculati, o sea, mediados del siglo XIX, como la más tardía—.

Artefactos e ideología chamánica

Si en los dos ejemplos anteriores se revela la durabilidad y confiabilidad de la tradición oral en cuanto a artefactos no utilizados durante un lapso temporal considerable, existe entre los secoya y otros grupos tucano occidentales un grupo de artefactos peculiares. Son objetos que no se diferencian en nada de otros similares, por lo cual su significado permanecería necesariamente oculto en una descripción museística tradicional. Si en el ejemplo mencionado anteriormente de los yanomami, objetos que no presentan ninguna diferencia con respecto a otros similares, eran obtenidos por trueque con potenciales aliadas, entre los secoya, estos sentidos que no se muestran a simple vista escondidos son de otro tipo. A continuación veremos algunos rasgos de este tema, que ha sido tratado más extensamente en otro lugar (Cipolletti 2002).

Los secoya conciben que una circulación de bienes entre los distintos estratos cósmicos es posible, ya sea que se trate de materia prima o artefactos originarios del mundo superior (*ma'témó*) o, con menor frecuencia, del inframundo (*yējá we'e wě*, lit. “tierra hogar”).⁷ Los seres que habitan esos mundos entregan a chamanes poderosos que los

6 Otros grupos de la misma familia lingüística, como los macaguaje del río Caquetá en Colombia, también utilizaban escudos de guerra casi del tamaño de un hombre (Castillo 1773: 259).

7 Esta denominación se debe a que se considera que los seres humanos vivían en el interior de la tierra antes de ser traídos a la superficie terrestre por Ñañé, el dios creador (el mito de creación ha sido tratado en Cipolletti 1988: 60-64).

visitan semillas, plantas e instrumentos musicales. Semillas y plantas, si bien no son artefactos en sí, otorgan la materia prima para confeccionar artefactos de mayor poder, eficacia y durabilidad que los hechos con el material terrestre. Por ej. las jabalinas de madera de chonta (*oré, Iriartea sp.*) que había sido traída del mundo superior por el padre de un anciano chamán en uno de sus viajes cósmicos, no erraban el tiro.

Numerosos relatos secoya se refieren a la obtención por chamanes poderosos de plantas útiles, ya sean silvestres o cultivadas, en el mundo superior o en el inframundo, que son de su uso exclusivo. Varios relatos se refieren a las desgracias ocasionadas por el uso indebido de estos objetos por otras personas. En el mundo superior los chamanes poderosos también obtienen flautas, cuyos poderes les permiten tocarlas. La obtención de las flautas y la posibilidad de hacer música con ellas se halla estrechamente relacionada, a través de la práctica chamánica, con la consumición de *yajé* (*Banisteriopsis sp.*).⁸

A diferencia de otros artefactos confeccionados con materia prima procedente de otras regiones del cosmos, que dan por resultado objetos con más durabilidad, potencia etc. —de estas flautas chamánicas no se obtiene mejores sonidos que en las fabricadas por los seres humanos—. Más bien su posesión denota a su poseedor como alguien que se halla cercano a los seres celestes. Sirven como legitimación de un chamán y al mismo tiempo, dan lugar a la acusación de sus detractores —o sea, chamanes rivales— que ellos mismos han fabricado las flautas que exhiben, mintiendo, como un regalo de los dioses.

En un trabajo anterior me referí a la necesidad de señalar los significados de los objetos, ya que son parte esencial de los mismos. También sería ideal consignarlos en las fichas de inventario de los museos. Cito a continuación pues sigue siendo para vigente:

El reconocimiento de esta variedad de sentidos atribuidos a distintos tipos de artefactos debería tener una consecuencia en el tratamiento que hacemos los antropólogos con respecto a las colecciones etnográficas. Las fichas de estas colecciones consignan medida y tamaño de los objetos, el material en que están confeccionados y, en el mejor de los casos, el modo en que se los utiliza. En parte son los mismos etnógrafos que tratan de obtener una ‘visión desde adentro’ quienes, colocados en la circunstancia de describir un objeto en de una colección museística, se limitan a proveer estas informaciones, convencidos de haber descrito el objeto en cuestión en su totalidad. Aunque conozcamos un mito de origen de un objeto determinado, no lo consignamos. ¿Pero hemos descrito totalmente el objeto si excluimos esta última información? Al proceder así estamos dejándonos llevar simplemente por el peso de la costumbre y la tradición museística del siglo XIX, inadmisibles en la actualidad. Es decir, su origen en las tradiciones de la sociedad en la que se recogió el objeto debería incluirse también de [sic por “en”] las fichas de este tipo de colecciones. Estos sentidos son parte inherente del objeto *vivido*. Silenciándolos, les negamos una parte esencial de su riqueza semántica, y convertimos así a un rico artefacto en una materia balbuceante (Cipolletti 2002: 153).

8 También entre los siona de Colombia, que se hallan estrechamente emparentados con los secoya, las flautas chamánicas se hallan asociadas al mundo superior, ya que descienden de las alturas o caen del cielo (Langdon 1979: 69 ss.).

Si bien es cierto que los grandes museos europeos poseen más cantidad de objetos en los depósitos de los que podrían mostrarse en exposiciones, hay otras formas de utilizarlos, por ejemplo pueden ser un foro importante para la renovación de culturas en extinción, perdidas en el proceso de colonización. Un aspecto sugestivo es la utilización de colecciones museísticas para redescubrir antiguas técnicas perdidas. En Filipinas y en el sur de Australia, numerosos artistas indígenas han utilizado estas colecciones para redescubrir métodos tecnológicos del pasado (véase Simpson 1996: 249).

¿Qué sabríamos de los cestos, bolsas y otros objetos utilizados por las mujeres yanomami, de los sencillos artefactos ayoreo, de las flautas chamánicas secoya, si los viéramos en una exhibición sin las explicaciones anteriores, si se tratara de la descripción de una colección “muda” —o sea, recogida y expuesta sin más informaciones que las relativas a la materia prima empleada, su forma de fabricación y su uso—?

Un aspecto poco estudiado, ya que si nos faltan ejemplos individuales, cuanto más nos faltará una comparación entre ellos, es el de diferencias existentes entre culturas con respecto a la conservación en el recuerdo colectivo de cultura material ya no utilizada. Pareciera que entre los grupos tucano occidentales, de los cuales he tratado aquí unos pocos objetos, la tradición oral es fidedigna con respecto al pase de informaciones. Esto es así entre los secoya, si bien especialmente en cuanto a los chamanes, quienes recuerdan hechos del pasado del que carecen otras personas. La interpretación de los sateré-mawe de una maza ceremonial del siglo XIX no como tal, sino como otro objeto, una suerte de documento (Augustat *et al.* 2012: 120 s.), se daría difícilmente entre los secoya.

Hay numerosos objetos procedentes de culturas extinguidas para los cuales no existen informaciones en las fuentes bibliográficas y por ende no es posible iluminar su significado por parte de individuos de esas sociedades. En los casos en que es posible adoptar una perspectiva émica, esta significaría un enriquecimiento, como lo muestra, entre otros, los investigadores mencionados en este artículo.

Referencias bibliográficas

Documentos inéditos

- Castillo, Bonifacio de San Agustín
 1773 Informe sobre las misiones del Putumayo. Ms. Quito 377. Archivo General de Indias. Sevilla.
- Textos Secoya
 1983 etc. Textos Secoyarabados de distintos autores en San Pablo, río Aguarico, Ecuador. Archivo de la autora.

Fuentes impresas

- Augustat, Claudia, Obadias Batista Garcia, Wolfgang Kapfhammer & Ranulfo de Oliveira
 2012 Besuch im Haus des Kaisers: Zur Zusammenarbeit zwischen Museen und *Source Communities*. En: Augustat, Claudia (ed.): *Jenseits von Brasilien. Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*. Ausstellungskatalog. Wien: Museum für Völkerkunde, 117-133.
- Bórmida, Marcelo
 2006 *Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos, III: 1. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).
- Chantre y Herrera, José
 1901 [1780-1790] *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial
- Cipolletti, María Susana
 1988 *Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Colección 500 años, 2. Quito: Abya Yala.
 1989 *Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich*. Roter Faden, 17. Frankfurt a. M.: Museum für Völkerkunde.
 1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. Ethnologische Studien, 32. Münster: LIT.
 2002 Objetos del mundo superior y del inframundo y la legitimación del poder shamánico secoya, Ecuador. En: Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.): *Artifacts and society in Amazonia/Artefactos y sociedad en Amazonia*. Bonner Amerikanistische Studien 36. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 143-156.
- Cooper, Karen Coody
 2008 *Spirited encounters. American Indians protest museum policies and practices*. Lanham: AltaMira Press.
- Cordeu, Edgardo
 1986 Los atuendos shamánicos chamacoco del Museo Etnográfico: Un intento de interpretación simbólica. *Runa* 16: 103-136.
- Deimel, Claus
 2012 Die Welt als Supermarkt. Bemerkungen zum Konzept einer neuen Dauerausstellung im Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main. Zur Ausstellung "Objekt Atlas". *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 241-257.

- Deliss, Clémentine (ed.)
 2012 *Objekt Atlas – Feldforschung im Museum*. Weltkulturen Museum, Frankfurt a. M. Bielefeld: Kerber Verlag.
 2014 Entre-Pologiste. Das ethnografische Museum als Experimentierfeld. En: Parzinger, Hermann, Stefan Aue & Günter Stock (eds.): *ArteFakte: Wissen ist Kunst – Kunst ist Wissen. Reflexionen und Praktiken wissenschaftlich-künstlerischer Begegnungen*. Bielefeld: Transcript, 435-450.
- Fernández Distel, Alicia
 1983 *La cultura material de los ayoreo del Chaco boreal*. Scripta ethnologica: Supplementa, 3. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Fischermann, Berndt
 1988 *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.
- Groger-Wurm, Helene M.
 1973 *Australian Aboriginal bark paintings and their mythological interpretation. Vol. 1: Eastern Arnhem Land*. Australian Aboriginal Studies, 30. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Häuser-Schäublin, Brigitta
 2012 Neu eröffnete Völkerkundemuseen: Gewohntes, neue Ausrichtungen und Irrungen. *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 241-252.
- Heriarte, Mauricio de
 1964 [1662] *Descriçam do estado do Maranhã Para-Corupa-Rio das Amazonas*. Edición facsímil. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt.
- Herzog-Schröder, Gabrielle
 2002 The exchange of women and the value of baskets: a study of the Yanomami of Southern Venezuela. En: Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.): *Artifacts and society in Amazonia/Artefactos y sociedad en Amazonia*. Bonner Amerikanistische Studien, 36. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 11-25.
- Jebens, Holger
 2012 Der Anfang einer neuen Ära? Zur Ausstellung "Objekt Atlas" im Frankfurter Museum der Weltkulturen. *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 257-263.
 2013 2012 Rezension von Clémentine Deliss (Hrsg.): "Objekt Atlas. Feldforschung im Museum", Bielefeld 2012. *Anthropos* 108: 306-309.
- Johansen, Ulla
 1992 Materielle oder materialisierte Kultur? *Zeitschrift für Ethnologie* 117: 1-15.
- Kraus, Michael
 2014 Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<https://nuevomundo.revues.org/67209?lang=es>> (02.02.2015).
- Langdon, E. Jean
 1979 Yajé among the Siona: Cultural patterns in visions. En: Browman, Donald L. & Ronald A. Schwarz (eds.): *Spirits, shamans and stars*. Den Haag: De Gruyter, 63-80.

Lanwerd, Susanne

- 2013 Review: Objekt Atlas. Feldforschung im Museum by Clémentine Deliss. *Paideuma* 59: 295-298.

Maroni, Pablo

- 1988 [1738] *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica, B(4). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazónica (CETA)/Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP).

Nordenskiöld, Erland

- 1924 *The ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia*. Comparative ethnographical studies, 3. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Osculati, Gaetano

- 1854 *Esplorazione delle Regioni Equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milano: Presso I Fratelli Centenari e comp.

Simpson, Moira G.

- 1996 *Making representations. Museums in the post-colonial era*. London/New York: Routledge.

Uriarte, Manuel

- 1986 [1738] *Diario de un misionero en Maynas*. Monumenta Amazónica, B(2). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazónica (CETA)/Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP).

Vander Velden, Felipe F.

- 2011 As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação de artefatos. *Revista de Antropologia* 54(1): 231-267. <<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38593>>.

Veigl, Franz

- 1785 Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika [...]. En: Murr, Christoph von (ed.): *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Nürnberg: Zeh.